

Ole Riis

Implicit religion som sociologisk fænomen ¹

Sociologiske analyser af religion kan tage udgangspunkt i den officielle eller eksplicite form. Det kan imidlertid være hensigtsmæssigt at udvide religionsbegrebet. Men i bestræbelsen på at komme ud over det institutionelle religionsbegreb havner man let i diffuse begreber som „skjult religion“. De mange religionssociologiske tiltag for studiet af implicite former for religion kan imidlertid struktureres ved tre analyseniveauer: På makroniveauet har den implicite religion primært form af civil religion, på mesoplanet indgår den især som folkelig religiøsitet og på mikroniveauet fremtræder den som den enkelte agents reflektivt begrundede livsanskuelse.

I den sidste halvdel af det 20. århundrede var de fleste samfundsforskere enige om, at religion var et perifært levn, som med tiden ville ebbe ud (Riis, 1990). I det sociologiske fagmiljø virkede religionssociologerne lige så eksotiske og marginale som de kredse, de studerede. Religion blev i sociologien associeret med dens institutionelt-kirkelige form, og det virkede selvindlysende, at den mistede indflydelse og tilhængere. De nye åndelige bevægelers fremvækst i 1960'erne gav anstød til nyvurdering. Efterhånden blev det stadig tydeligere, at den sekularisering, der havde præget Nordvesteuropa, næppe kunne betragtes som universalmodel. Sociologerne blev presset af den internationale samfundsudvikling til at tage den religiøse tematik alvorligt.

Dette er dels sket i form af udvidelser af religionsbegrebet og dels i form af teordannelser, der reviderer og relativiserer sekulariseringsprocessen (Riis 1998). Med denne udvidelse af perspektivet begynder man at få øje på religiøse aspekter i det sekulariserede samfund. Man har forsøgt at indfange disse med begreber som „den skjulte religion“. Dette rummer imidlertid risiko for skjult essentialisme og for begrebsmæssig og teoretisk uklarhed. Når alt kan betragtes som „religiøst“ bliver begrebet indholdsløst. I den religionssociologiske faglitteratur finder man begreber som „civil -“, „folkelig -“ og „privat -“ religion. I det følgende vil jeg benytte „implicit“ religion som betegnelse for fremtrædelsesformer, der kan komme ind under en sociologisk religionsdefinition, men som ikke direkte kan henføres til en officiel, institutionaliseret form for religiøsitet. Implicit religion er således ikke integreret i den kirkelige praksis og tros lære, men den kan være præget af, og den kan supplere den kirkelige form for religion. Den implicitte religion udgør et bredt emne. Derfor er

det første sigte med denne artikel at præcisere og afgrænse temakredsen samt at forsøge at strukturere en sociologisk tilgang til den. Det andet sigte er at antyde frugtbarheden af at inddrage den implicitte religion som sociologisk tema. Disse overvejelser præges af et underliggende ledemotiv: forholdet mellem sociale formationer med forskellige livsanskuelser, globalt og lokalt. Modsigelserne eller modsætningerne mellem „den kristne verden“ og „den islamiske verden“ har været trukket skarpt op i den offentlige debat. Temaet blev accentueret yderligere siden angrebet på World Trade Center i den globale debat og i den danske valgkamp 2001. Diskussionen glemmer imidlertid at sondre imellem religionerne i deres officielle og deres implicitte former, og mellem de forskellige analytiske niveauer. Denne artikel vil begrunde, at det er hensigtsmæssigt ikke blot at betragte forholdet ud fra de officielle religionsformer, men det er særdeles væsentligt også at inddrage implicitte former for religion i analyserne.

Religionsbegrebet

„Religion“ er udtryk for en kreds af fænomener, som er institutionaliseret i den europæiske historie i tilknytning til en kirkelig organisation. Der ligger dermed en europæisk idealtypologi bag religionsbegrebet (Riis 1996). Man kan finde fænomenologiske paralleller, men en udkrystalliseret institutionalisering forekommer kun i samfund, der har europæisk præg. Man kan endda opleve, at religioner, der har rod uden for Vesten, må omorganisere sig i kirkelig form, så de i Vesten kan opnå anerkendelse som „rigtig religion“.

Religionsbegrebet kan defineres på flere måder. Der må for det første skelnes mellem udtryk for en religions indre selvforståelse og de ydre, videnskabelige definitioner. Et trossamfunds intellektuelle

elite, teologerne, kan opstille de centrale kendetegn ved deres livsanskuelse og verdensbillede. For de troende selv er der ikke tale om blot en tro, men om en åbenbaret sandhed. Dette kommer radikalt til udtryk i danske Barth-inspirerede teologers sondring mellem religionerne, som er menneskelige projektioner, og den kristne åbenbaring².

Den teologiske forståelse af religionerne er tilbøjelig til at fokusere på den intellektuelle, kognitive argumentation. Det bliver trosforestillingerne, som kommer i centrum, med dette perspektiv. Religionsfænomenologien er den ydre-videnskabelige tilgang, som har det bredeste sigte. Den søger at indfange sammenlignelige kendetegn for fænomenet, som myter, riter, kultsteder. Dette indebærer, at det er tilstrækkeligt, at der findes formæssige, ydre lighedstræk. Fænomenologien påpeger visse ligheder mellem en helgenstatue og en heltestatue, mellem en salme og en hymne, mellem en kultplads og et gravsted for en kendt person. Fænomenologien går dog sjældent ind i en analyse af de samfundsmæssige vilkår, som medfører, at de ensartede fremtrædelsesformer kan tilskrives ækvivalente funktioner.

De samfundsvidenskabelige tilgange knytter religionen eksplicit til aspekter af menneskelivet. Religionspsykologerne ser religionen i tilknytning til individernes liv og selvopfattelser. Med denne synsvinkel bliver religion udtryk for en personlig „religiositet“. Sociologer er snarere tilbøjelige til at betragte religion i tilknytning til grupper, organisationer og samfundsformer. Da sociologien har sit eget analytiske mål, er der ingen grund til at overtage hverken teologernes eller fænomenologernes religionsdefinitioner. Forudsætningen for at få øje på religionens betydninger i det senmoderne samfund er en udvidelse af definitionens perspektiv.

Ud fra vores egen, moderne selvfor-

Ole Riis

Lektor ved Institut
for Sociale forhold
og Organisation,
Aalborg Universitet.
E-mail:
or@socsci.auc.dk

ståelse er vi danskere yderst sækulariserede og rationalistiske. Det hænger sammen med, at religionsbegrebet er indsnævret og identificeret med religionens institutionelle former, med kirken. Selvom danskerne gerne vil fremtræde som rationalistiske og sækulariserede, er der utallige punkter, hvor en religiositet bryder igennem. Der er steder, hvor det afløres, hvad vi reelt nærer ærefrygt for og holder helligt. Hvad vi værner om og ofrer os for – på trods af al normal snusfornuft (Riis 1986:10).

Substantielle og funktionelle definitioner

Selvom der kan etableres enighed om, at perspektivet bør udvides ud over det kirkeligt-institutionelle, er der uenighed om, hvor bredt et perspektiv, der skal anlægges, og hvad der må fastholdes som religionens kendetegn. Når debatten om religionens rolle i dag kan virke uklar, skyldes det i høj grad forvirring om sociologers brug af religionsbegrebet. Religion kan som sociologisk begreb bestemmes substantielt – ud fra hvad religion *er* – eller funktionelt – ud fra hvad religion specielt *gør*. Substantielle definitioner kan indebære en risiko for en skjult etnocentrisme, hvor den vestlige form for in-

stitutionel religion bliver målestokken for al religiøsitet. Den risiko undgår man med en funktionel definition. Til gengæld kan en manglende præcision i funktionsaspekterne føre til, at emnet ikke får en klar afgrænsning (Riis 1990).

Teologerne vil i sagens natur være tilbøjelige til at karakterisere religioner ud fra deres indhold (substantielt). Dermed handler religion om menneskers forhold til Gud, guder, forfædre eller åndelige magter. Hvis religionsbegrebet fokuserer på en bestemt teologisk substans – som en Gudsforestilling – vil analyserne indsnævres til monoteistiske religionsformer. Perspektivet kan blive for snævert og for statisk. Antropologen Tylors definition søgte at sammenfatte de substantielle troskendetegn i 1873 med en minimumsdefinitionen: „belief in Spiritual Beings“. Selvom dette omfatter mange trosforestillinger, er det et spørgsmål om fokuseringen på netop det intellektuelle trosindhold er hensigtsmæssig. Antropologen Marrett bemærkede, at religion i mange kulturer ikke så meget er noget der udtænkes, som noget der danses ud. Durkheim undgik den trosmæssige indsnævring ved at omtale riter som side-stillede med “croyances”.

En sociologisk analyse sigter på at af-dække religionens konsekvenser for samfundslivet snarere end på dens indhold. Durkheims velkendte definition fremhævede således dannelsen af et moralfællesskab (“kaldet en kirke”), som dens særlige funktion. Det kan være nærliggende for en sociologisk definition at hæfte sig ved religionens samfundsfunktioner. En funktionel definition er ikke bundet til en bestemt institutionel form og er dermed egnet til at analysere forandringer i fænomenet. En af de kendte funktionelle religionsdefinitioner er antropologen Clifford Geertz’:

Religion is (1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic. (Geertz 1973: 90).

Dermed opfattes alle symbolsæt som religiøse, hvis de udtrykker en tolkning af tilværelsen og afsætter stærke følelser og motiver. Også golf og hanekampe kan således betragtes som religiøse riter, der udgør modeller af og for den kulturelle virkelighed, som mennesker indgår i. En så bred definition er imidlertid problematisk. Religioner kan have mange tilstræbte eller utilsigtede konsekvenser. Det er vanskeligt at udpege, hvad der er særegent for netop religionen i forhold til andre livsanskuelser, ideologier, værdiopfattelser og etiske forskrifter. En bred funktionsbestemmelse vil føre til en diffus definition, der er indbefatter et utal af randfænomener, hvor stort set alt kan betragtes som funktionelle ækvivalenter til religionen. Dette har en ret begrænset analytisk værdi.

Definitionsvalgets dilemma har været diskuteret af religionssociologer i den seneste generation. I dag foretrækker de fleste religionssociologer en bred, substantiel karakteristik, som menneskets postulerede forhold til en magtinstans, der henføres til en „overnaturlig“ sfære, og som ikke kan erfares gennem de sædvanlige empiriske processer (se Riis 1996). Roland Robertsons definition udtrykker dette ved, at religion henviser til overnaturlige væsener: „refers to the existence of supernatural beings that have a governing effect on life.“ Melford Spiro henviser på tilsvarende måde til over-

menneskelige væsner: „An institution consisting of culturally patterned interaction with culturally postulated superhuman beings” (McGuire 1997:10). Med henvisningen til de overnaturlige væsner inddrager sådanne definitioner et magtaspekt, der er direkte sociologisk relevant.

Den kognitive vending i religionssociologien

En væsentlig pointe ved definitionsovervejelserne bestod i at fastholde en klar afgrænsning af emnet, som samtidig kunne række ud over den kirkelige form. Det var først og fremmest Peter L. Berger og Thomas Luckmann, som stod for bruddet med den snævre kirkesociologiske betragtningsmåde i religionssociologien. Ved at trække på Schutz' fænomenologiske tilgang og dermed betragte religion som et kognitivt fænomen, åbnede Berger og Luckmann for et nyt perspektiv (se Riis 1996).

Luckmanns artikelserie fra 1963 (1991) er utvivlsomt en af de nye klassikere i religionssociologien. Luckmann lægger sig i sporet fra Durkheim. Religionen bliver menneskets symbolske selv-overskridelse og dermed det antropologiske fænomen par excellence. Alt ægte menneskeligt er dermed religiøst. Denne definition drejer opmærksomheden fra de institutionaliserede, officielle former for religion mod de skjulte eller implicite udtryk for en transcendens. Som bekendt havde Luckmann et samarbejde med Berger, som også havde studeret ved New School of Social Research. Dette førte ikke blot til *Den samfundsskabte virkelighed* men også til flere fælles, programatiske artikler om religionssociologi. Men deres veje skiltes, fordi de ikke kunne enes om definitionsspørgsmålet³.

Berger bestemte også religion kognitivt, nemlig ved konstruktion og opret-

holdelse af et verdensbillede og livssyn: „Religion er den form for menneskelig virksomhed, hvorigennem der oprettes et helligt kosmos” (1974:36). „Med hellig mener vi her noget, der har en mystisk eller ærefrygtindgydende magt.” (sst.) Definitionen henviser til Rudolf Ottos kategori „det hellige”, en instans, der samtidig er frygtindgydende og fascinerende for mennesket⁴. Selvom udgangspunktet er fælles, mener Berger, at Luckmanns begrebsbestemmelse bliver for bred til at have analytisk værdi. Berger pointerer⁵, at hans definition er substantiel, hvor Luckmanns er funktionel. Berger foreslår, at man holder spørgsmålet om dens antropologiske rødder og sociale funktionalitet adskilt. Den praktiske forskel mellem de to tilgange består i, at en funktionel definition betragter alle transcenderende kosmologier som religiøse og integrerende, medens en substantiel definition afgrænser nogle særegne legitimeringskilder, for derpå at analysere deres samfundsmæssige betydning. Luckmann betragtede kampen mellem substantielle og funktionelle definitioner som opslidende for de to lejre og foreslog pragmatisk, at argumenterne vurderes i sammenhæng med det aktuelle problem (Luckmann 1985).

Luckmanns teoretiske oplæg har af født en strøm af empiriske studier om implicit religion. Der har siden 1978 været et forskningsnetværk om implicit religion i England med Edward Bailey som ankerperson, og der er endda oprettet en MA-uddannelse i emnet (Bailey 1990). I Italien har der været en strøm af publikationer om temaet, navnlig siden Arnaldo Nestis bog fra 1985, med fokus på forankring af ultimative betydningsdannelser i menneskets livsverden. Den sociologiske pointe ved studiet af implicit religion er for mig at se, at man ved at opspore samfundets markering af de hellige og tabubelagte steder, tidspunkter, symbo-

ler og roller får påpeget nogle centrale strukturelle elementer i samfundet. Indkredsningen af denne form for skjult religion forudsætter, at man bryder med den gængse forståelse af, hvad der klassificeres som „religion“ i samfundet. At spørge til den skjulte religion svarer til at anlægge den undrende udenforståendes perspektiv på samfundet (Riis 1989). Det er imidlertid ikke tilstrækkeligt for en sociologisk analyse at påpege, at visse fænomener i samfundet har religiøse lighedstræk .

Religionssociologiens analytiske niveauer

Da sociologi studerer det moderne samfundslivs strukturationer og transformationer, er det bestemte aspekter og konsekvenser af religionen, som må trækkes frem i analyserne. Det er således religionens kollektive og konsekventielle aspekter, som må bringes i centrum for en sociologisk analyse. Marx fokuserede på

religionens ideologiske konsekvenser, Durkheim på dens betydning for dannelsen af en fælles moral og Weber på dens legitimering af erhvervsetikken. Trosindholdet har selvfølgelig betydning for ideologierne, moralen og værdierne - men det er nu en gang religionens sociale konsekvenser, som er i forgrunden for samfundsforskerne. Den videnskabelige arbejdsdeling overlader andre, vigtige aspekter til religionsfænomnologer og religionsfilosoffer. Dette har også konsekvenser for sociologiske religionsdefinitioner.

Religion kan indgå i en sociologisk analyse på mikro-, meso- og makroplanet (Riis 1996). På agentniveauet kan religiøsitet være kilde til motivationer og adgang til ressourcer, og den kan begrunde regler og værdier. På organisationsniveauet kan trossamfundet danne ramme om symbolsk kapital, der både bestemmer afgrænsningen af fællesskabet, dets indre stratifikation og solidaritetsbånd.

	Makro/samfund	Meso/organisation	Mikro/agent
Substantielle definitioner:	Samfundets klassifikation af det hellige.	Officiel tro, officielle riter.	Individets erfaring af eller oplevelse af det hellige, mystiske.
Funktionelle definitioner:	Samfundsmæssige symbolisering/legitimering af værdier, moral, solidaritetsgrundlag, nomisering, magtstruktur, transcendering.	Organisationens opretholdelse og vækst ved ressourcer som medlemskab, tid, aktivitet, penge, anerkendelse af ledelse.	Individets kognition eller projektion, affektive katarsis eller balance, pragmatiske målopfyldelse eller kompensation.

På makroniveauet kan religionen udgøre en institution, der legitimerer eller kritiserer værdier, magtrelationer, indre intergrationsformer og ydre afgrænsninger for samfundet. Det er muligt at anføre både substantielle og funktionelle definitioner på alle tre niveauer:

Studiet af den skjulte religion fokuserer på forskellige aspekter på disse tre niveauer. På det samfundsmæssige niveau sigter studiet på at påpege transcendent kilder til samfundsordenens legitimering og deres konsekvenser for samfundets struktur og dynamik. Dette kan både rette sig mod funktionalistiske studier af religionens betydning for samfundets integration og kritiske studier af religionens ideologiserende funktioner og revolutionerende potentialer. På det organisatoriske niveau interesserer man sig snarere for forholdet mellem den officielle religionsform og de ikke-officielle, folkelige varianter. Dette kan både omfatte studier af autoritetsforhold i religiøse organisationer og af kapitalformer i det religiøse felt. På agentniveauet kan studiet af den skjulte religion sigte på at afdekke den personlige livsanskuelse, med henblik på at betragte dels betydning for den sociale identitet og dens handlingsmæssige konsekvenser.

Disse niveauer er naturligvis ikke adskilte enheder, men giver blot holdepunkter for tre analytiske fokuseringer. Processerne på de tre niveauer er koblet sammen og er indbyrdes betingede. Religionens generelle status i samfundet er betinget af de religiøse organisationers indflydelse, men organisationernes magt kan også være indrammet af den status, som den politiske magt i samfundet tildeler dem. Organisationerne vil præge medlemskredsens trosopfattelse, men de vil også påvirkes af forandringer i medlemmernes livserfaringer.

Implicit religion på samfundsniveau: Civil religion og para-religiøse ismer

Hvis man tager udgangspunkt i en funktionel religionsdefinition, vedrører den skjulte religions tema funktionelle ækvivalenser. Religion kan, med udgangspunkt i Durkheims klassiske analyse af Arunta-religionen, tilskrives en solidaritetsskabende og moraldannende funktion. Med dette udgangspunkt vil analysen af den skjulte religion søge at påpege institutioner, der ækvivalerer med religionens integrative funktion på det makroskopiske niveau. Det kan bestå i at påvise et kompleks af myter, symboler og riter, der bidrager tilsigtet eller latent på at opbygge og vedligeholde et fælles værdigrundlag og fælles normer for samfundet.

Allerede Rousseau påpegede i det klassiske værk om den sociale kontrakt den civile religion som tema. Det oplyste samfund måtte have et religiøst grundlag for solidariteten og moralen, og dette kunne frembringes med en ikke-doktrinær form for kristendom. Denne ide blev trukket frem påny af Robert N. Bellah i hans overvejelser om grundlaget for de fælles værdier i det religiøst pluralistiske USA (Bellah 1970). Her kan samfundsordenens grundværdier ikke legitimeres med støtte i en bestemt konfession, men de religiøse referencer må henstå som vage henvisninger til en fælles guddommelig instans.

Lanceringen af den civile religions tema førte til en omfattende søgen efter paralleller uden for USA. Mange af analyserne påpegede forekomst af flere, konkurrerende civile religioner i et samfund. I Italien fandt Bellah således frem til ikke mindre end 5 „religioner“: den basale, den formelle (eller „legale“: katolicismen), liberalismen, aktivismen og socialismen. Dette udgjorde en udfordring for den Parsons-prægede funktionalistiske

teori, som lå bag Bellahs oprindelige artikel. Den var tilbøjelig til at betragte den civile religion som manifestation af et fælles, latent værdigrundlag, som samfundets ledere kunne appellere til – navnlig ved nationale kriser. Civil-religionens vigtigste sociologiske perspektiv er, at et folk knyttes sammen i et helligt forbund og derved får en særlig fællesidentitet og styrke. De følelsesmæssige reaktioner, som prægede de danske tilskuere under Europamesterskaberne i fodbold 1984, minder slående om Durkheims skildring af Arunta-fællesskaberne (Riis 1985).

De konkurrerende civil-religioner kunne imidlertid indpasses i en konfliktteoretisk analyse, nemlig som bud på forskellige værdikomplekser, som de konkurrerende magtprætendenter kan appellere til med større eller mindre held over for befolkningen. Med et konfliktteoretisk perspektiv løses problemet, at det kan være vanskeligt at sondre mellem civil religion og sækulære ideologier som nationalisme eller fascisme eller politiske ideologier med religiøst grundlag, som khomeinismen, BJP, Refah eller de kristeligt-demokratiske partier i Europa (Riis 1998). Det er nærliggende at påpege religiøse paralleller i de absolutte, politiske ideologier. I nogle tilfælde er parallellerne helt tilsigtede. Således var statskulten i den franske revolution udtryk for en tilstræbt erstatning for katolicismen. Fascismen og nazismen overtog helt bevidst religiøse træk i deres politiske riter.

Med udgangspunkt i en kognitiv teori – som Bergers og Luckmanns – kan religionen betragtes som grundlag for oprettelse og opretholdelse af et helligt kosmos. Dermed kommer den skjulte religions tema til at rette sig mod de forskellige livs- og verdensanskuelser og verdensstydninger, som fremtræder som sideordnede kosmiseringer.

Også påpegningen af ækvivalenser

til den kognitive funktion er problematisk. De para-religiøse kosmologier omfatter filosofiske helhedstydninger og totale ideologier, selvom disse afviser forekomsten af noget overnaturligt. Således vil også den marxistisk-leninistiske materialisme blive udlagt som en para-religiøs kosmologi. „Religiøs“ henviser her til, at tankesættet fremtræder som selvbekræftende, indiskutabelt og autoritativt. Ækvivalensen gælder de kosmologiske helhedstydningers mystificerende legitimeringer, hvor de fremtræder som uomgængelige aprioriske sandheder, som ikke kan eller bør gores til genstand for en analyserende kritik og revision.

Ved at fokusere på religionens psykiske funktion, som Clifford Geertz, kommer en lang række af engagerende -ismer til at fremstå som kvasireligiøse. Der findes mange påpegninger af religiøse paralleller og ækvivalenter i forbrugersisme og pengedyrkelse. Dette gælder ikke blot de ydre former, med banker og stormagasiner som „templer“, men også funktionelt når penge og varer dyrkes som noget, der har en moralsk forpligtende egen-værdi. Der kan trækkes tilsvarende paralleller og ækvivalenter i sportsdyrkelsen, som kommer klarest til udtryk i ritualiseret form ved De Olympiske Lege. Det er også let at trække paralleller til den moderne mediekulturs skabelse og dyrkelse af charismatiske heroer og heroiner, dens forestillede fællesskaber med skjulte koder, som markerer et fælles værdisæt. De religiøse associationer ligger nær, når man skal analysere underholdningsindustriens opbygning af intense oplevelser. Man kan således skildre en tur i Disneyland som indlemmelse i et magisk-mytisk univers.

Også når man skal skildre stærkt engagerede grupper eller bevægelser, er det nærliggende at trække på de religiøse paralleller. Kvindebevægelsen, miljøbevæ-

gelsen, fredsbevægelsen, Greenpeace, Tvindskolerne og mange andre bevægelser er skildret som „religiøse“ – af kritikerne. Der kan udpeges troserklæringer, mytedannelser, riter, etiske forskrifter, som bidrager til at styrke et engagement i fællesskabet. Påpegningen af religiøse lighedstræk benyttes til at „forklare“ en tilsyneladende irrationel fanatisme i deltagernes engagement. Ret beset forklarer det ikke ret meget. Vi får ikke belyst, hvorfor netop denne -isme eller heltefigur kan vække et så stærkt engagement i forhold til de mange konkurrerende tilbud. Man kunne også finde religiøse paralleller i moderne organisationers bestræbelser på at opbygge en virksomhedskultur, der kan styrke medarbejdernes engagement. Men pudsigt nok er man mere tilbageholdende med sådanne analyser.

Tendensen til at betragte alle ideer som religiøst funderede fandtes allerede hos Hegel og unghегelianerne. Marx' kritik af Feuerbach rammer meget præcist problemet i denne betragtningsmåde: Hegelianerne *forstod* alle ideer ved at opfatte dem som religiøse, medens unghегelianerne *kritiserede* dem alle for at være religiøse. Unghегelianernes kritik rammer imidlertid ikke den ideologiske kerne⁶. Den unghегelianske kritik findes stadig i moderniserede udgaver. Den betragter religiøse ideer som et selvstændigt univers, uden syn for deres sociale rødder og sociale konsekvenser. Ved at fokusere alene på ideerne, går man glip af, hvordan de omsættes i social praksis. Man får ikke syn for, hvordan de smukke idealer kan omformes, så de legitimerer magtforhold, der er i modstrid med de oprindelige hensigter bag idealerne. Der kan peges på et antal af historiske eksempler på idealernes ideologiske pervertisering, fra urkristendommen til marxismen. Det sociologisk væsentlige er ikke ideerne i sig selv, men den sociale praksis, som de benyttes til at legitimere.

Debatten om kristendommens og islams modsætninger skal betragtes civil-religiøst snarere end teologisk. Det er således ikke så meget kristendommens og islams varianter af gudsforholdet eller næstekærlighedsbuddet, som er på dagsordenen. Kun hos kristne eller islamiske fundamentalister er samfundsidealet direkte begrundet ved den officielle teologi. Normalt sker begrundelsen ved henvisninger til en implicit religion, som til „vores oplyste danske form for kristendom“. Der er tale om tilpasningen af den religiøse tradition til den aktuelle situation. Hver af parterne hævder selv et samfundsideal, som begrundes i en religiøs traditionshistorie, samtidig med, at modparten tilskrives et modideal, som også er religiøst begrundet. Der er ikke altid overensstemmelse mellem det ideal, man tilskriver modparten, og dennes egen opfattelse. Ofte skildres ens egen civilreligion som oplyst, tolerant og humanitisk, medens modpartens opfattes som fundamentalistisk og teokratisk.

Implicit religion på organisationsniveau: Officiel og folkelig religion

Både af indre og ydre hensyn vil en religiøs institution søge at formulere sit grundlag, så det fremtræder logisk sammenhængende. Der er imidlertid store forskelle på, hvor fremtrædende denne dogmatiseringsproces gør sig gældende. Der er forskelle mellem de religiøse institutioner med hensyn til deres åbenhed, lige som der kan forekomme variationer inden for en religiøs institution. Der vil på et bestemt tidspunkt være nogle trosætninger, ritualformer og etiske handlinger, som ledelsen af institutionen betragter som centrale og indiskutable. De udgør kernen i „den officielle religionsform“. Der kan imidlertid forekomme afvigende opfattelser inden for både lægfolk og præsterne.

Selv i fortiden, hvor kirken havde en monopolstilling, forekom andre trosforestillinger blandt lægfolket. Kirken kunne latterliggøre dette som udtryk for naiv overtro eller fordomme det som vantro eller kætteri. Da den officielle religionsform aldrig har ligget helt fast, kan en bestemt trosopfattelse ændre status fra at være officielt anerkendt, til at blive kætteri, til atter at blive naiv overtro. For eksempel var dyrkelsen af relikvier i middelalderen en central del af den officielle religionsform, men i reformationen bliver det kætteri, og efter oplysningstiden betragtes det som et naivt levn. Troen på hekse indgik ikke i den tidlige kristendom, men i senmiddelalderen overtages den af inkquisitionen, og den bliver formuleret i en form, der opnår officiel godkendelse med skriftet „*Malleus Malificarum*“. I oplysningstiden henvises troen på hekse til den folkelige overtro, for i det 20. århundrede at genfremtræde i form af nyåndelige livsanskuelser som Wicca og Satanisme. Det er således ikke selve tros-elementet, men dets officielle status, som er sociologisk væsentlig.

Der findes allerede en række forbillige studier af den folkelige religiositet, som Robert Redfields studier fra Yucatan, Milton Singers fra Indien (Leslie 1960), eller Carlo Ginzburgs fra middelalderens Italien og le Roy Laduries af kættersamfundet i Montailou⁷. Det sociologisk værdifulde ved disse studier er, at de tydeliggør forholdet mellem den offentligt anerkendte og den folkelige eller afvigende religion, og dermed magt-aspektet i det religiøse felt. Elitens religion retter sig som regel mod det kognitive trosindhold, medens den folkelige religion har et mere pragmatisk sigte. Den kommer ofte til udtryk i riter og ofte med et magisk, terapeutisk eller „thaumaturgisk“ sigte. Det viser sig ofte vanskeligt at formulere det trosmæssige grundlag for de ikke-officielle religio-

sitetsformer, fordi handlingerne udtrykker menneskets forhold til en magtinstans, der i princippet opfattes som ufatelig og ubeskrivelig. Dette forhindrer ikke, at mennesker kan forholde sig til denne instans og give indirekte udtryk for deres opfattelse af den i myter og riter, digte, sange og billeder. Dette problem med at formulere den ikke-officielle religion er ikke blevet meget mindre for moderne religionssociologer. I forhold til historikerne og etnograferne har vor tids religionssociologer den store fordel, at vi er tættere på vores kilder i tid og rum. Vi har ofte adgang til et mere dækkende materiale, end de antropologiske og socialhistoriske studier, og vi har mulighed for at vende tilbage til kilderne med opklarende spørgsmål. Men på trods af uddannelsesrevolutionen i den vestlige verden, er det ikke særligt mange informanter, som er i stand til at give en klar formulering af deres livsfilosofi. Det er endda meget tænkeligt, at lægfolket i senmiddelalderen og reformationstiden bedre var i stand til at udtrykke deres livsanskuelse end personer i vores egen skeptisk-pluralistiske samtid. Det gælder derfor stadig, at de ikke-officielle religionsformer i høj grad kommer til udtryk ved handlinger, som i healing, terapi og hverdagsmagi, end i form af en sammen-tænkt troslære.

Nogle religiøse tros- og praksisformer har en folkelig udbredelse til trods for, at de aldrig har fået officiel godkendelse. Det gælder i høj grad magiske forestillinger og handlinger. De institutionelle religioner har aldrig accepteret den folkelige magi, men snarere forsøgt at inddæmme, omfortolke og kontrollere den. Forestillinger om trusselstegn og afværgeriter findes udbredte i mange former, både i fortiden og nutiden. Netop fordi der findes så mange varianter af temaet, er det i praksis umuligt at få overblik over dets udbredelse og styrke. Nogle frygter

at være tretten til bords, andre er bange for at gå under en stige, for et knust spejl eller en sort kat på vejen. Nogle tror på stjernernes indvirkning, andre på amuletter, lykkesten eller lykketal. Samler vi alle disse magisk prægede tanker op, er det en stor del af befolkningen i rationaliserede, højteknologiske samfund, der bærer på magiske trosforestillinger og - handlinger⁸. Selvom sådanne former for ikke-officiel religiøsitet er ret udbredte, vækker de ikke mærkbar bekymring i den kirkelige elite. Dette skyldes sikkert, at disse handlinger som regel virker fragmentariske, da de sjældent indgår i en samlet formuleret livsanskuelse, der kunne udfordre den officielle teologis.

Det er naturligvis for snævert at karakterisere hele den folkelige religiøsitet ud fra den officielle, kirkelige standard. Dette kan have en berettigelse som illustration af kirkens autoritetsgrundlag i befolkningen. Indikatorer for det kirkelige engagement er meget brugbare i internationale undersøgelser, som Værdiundersøgelserne (Pettersson & Riis 1994; Halman & Riis 2000). De fortæller ikke noget om religiøsitetens udbredelse, men om kirkens autoritet og medlemmernes kirkelige engagement. Kirken har sat dybe spor i befolkningens religionsopfattelse, men spektret for den personlige religiøsitet rækker naturligvis videre end teologiens rammer.

Den folkelige religiøsitet samles om affektive aspekter, som den officielle religion er tilbøjelig til at se bort fra. Religionen kan, som illustreret af Durkheims klassiske Arunta-studie, være kanal for overvældende følelser af både kærlighed og had eller afsky. I det senmoderne samfund er de fremherskende institutioner præget af strategisk styring⁹. Religionen tilbyder imidlertid en legitim kanal for irrationelle reaktioner. På trods af det senmoderne samfunds tilsyneladende dominerende rationalitet, kan vi se nye

myter og nye ritualer vælte frem. Vi kan observere, at folk er begyndt at lægge blomster og tænde lys ved steder, hvor der er sket tragiske dødsfald. Dette er manifestationer af en folkelig religiøsitet, som danner usynlige fællesskaber og udtrykker håb om en fælles mening i en kriseoplevelse. Man kan også observere, at folk er begyndt at pynte gravsteder med lys og bamser ved juletid. Disse udtryk udspringer ikke af kirken eller andre religiøse organisationer. Tværtimod må organisationerne efterhånden forholde sig til og indoptage den folkelige religiøsitet. Således gik mange præster i begyndelsen af det 20. århundrede indædt imod at have juletræer i kirkerne. Men efterhånden har folkereligiøsiteten vundet, så man ikke blot har juletræer som almindelig standard ved adventstid, men endda kan finde eksempler på, at de er pyntet med nisser.

Den åndelige søgen i det senmoderne samfund kan ikke kun karakteriseres ved en bestemt tilknytning til bestemte religiøse organisationer. Man kan ganske vist pege på organisationer, som i særlig høj grad udtrykker en ny, åndelig søgen. Men i de fleste tilfælde er medlemsgennemstrømningen temmelig stor. Desuden organiserer denne søgen sig ofte i løse netværk, som ikke præges af en bestemt troslære, men snarere af fælles motiver (Geertz & Riis 1999). Den nye åndelighed kan endda udfolde sig i kredse, som har et engageret forhold til kristne kirker.

Ikke blot i den kristne kulturkreds, men også i den islamiske, finder vi folkelige religiøsitetsformer, der fremtræder forholdsvis selvstændigt fra de officielle, „kirkelige“ former. Mange af de normer, der er til debat, har rod i folkelige varianter af islam, snarere end i den officielle traditioner. Dette gælder forskrifter, der er baseret på lokale, folkelige religiøse traditioner snarere end på officielle,

skriftbaserede forskrifter, som arrangerede og idealiserede fætter-kusineægteskaber eller påbud om, at kvinder skal bære tørklæde. Det gælder i endnu højere grad normer for kvindelig omskæring, for æresdrab eller for hellig krig mod de vantro. De pågældende vil forsvare deres handlemåde ved, at den bygger på „deres religion“. Dette bekræfter de skeptiske danskere i, at sådan er „deres religion“. Omvendt kan den danske folke-religion benyttes som udgangspunkt for en islamisk afstandtagen, idet man hævder, at det er selve den kristne religion, der leder til frådseri, drikkeri og umoral. I denne form for konfrontationer kan mullaherne og præsterne forsøge at træde imellem og hævde, at sådanne handlinger absolut ikke stemmer med hadith eller den kristne etik. Dette kan måske opklare nogle misforståelser, men det løser ikke modsætningen mellem de forskellige normer og værdier. De kulturelle identiteter er ofte baseret på den folkelige religiøsitet i højere grad end på den officielle. Ligesom mange danskere vægrer sig ved at acceptere kirkens præster som talerør for „sand kristendom“ og „kristen etik“, er der mange muslimer, der lægger afstand til autoriteter, der taler på vegne af islam.

Implicit religion på individ-niveau: Den privatiserede religiøsitet

Kirkens autoritet blev brudt med den demokratiske tros- og religionsfrihed. I det pluralistiske samfund forekommer en mangfoldighed af livsanskuelser, der er mere eller mindre præget af de religiøse traditioner, som institutionerne repræsenterer. Mennesket bliver i den senmoderne kontekst betragtet som en autonom, refleksiv enhed, som også må foretage et begrundet valg og fravalg af livsanskuelse. Man kan vælge blandt de institutionelle religioners færdigpakke-

løsninger, men man kan også udforme sin egen religiøse fortolkningsramme. Et af de bedst kendte studier af det moderne menneskes privatiserede religiøsitet er foretaget af Robert N. Bellah. Hans dybdeinterviews trak et markant eksempel frem på den personificerede religion i form af „Sheilaism“, sygeplejersken Sheila Larssons indre tro: „...just try to love yourself and be gentle with yourself. You know, I guess, take care of each other...“ (Bellah 1985:221). Bellahs interesse for den selv fokuserede selvrealiserings religiøsitet skyldes, at den har konsekvenser for samfundet. Religionens privatisering afspejler modsigelsen mellem individualisme og social forpligtelse i samfundet. Der er siden fremkommet en række studier af den privatiserede søgen efter et livsgrundlag, en personlig mening med tilværelsen („quest“). Et af de bemærkelsesværdige er Wade Clark Roof's studie af efterkrigs generationens religiøse livsforløb. Ved at betragte religiøsitet som en proces, frem for som en tilstand, kan man tydeliggøre de motiver og de begrundelser, der ligger bag personernes valg af deres skiftende ståsteder (Roof 1994).

Privatiseringen af det religiøse liv hører sammen med andre aspekter i udkrystalliseringen af en privatsfære i det moderne samfund. I kraft af privatiseringen bliver vægten lagt på eksistentielle og identitetsmæssige spørgsmål, i forbindelse med religionen (Riis 1990:477).

Den selvstændige udformning af det religiøse grundlag kan ud fra elitereligionens standarder betragtes som en hjemflekkelig størrelse, en „bricolage“¹⁰. Der er intet belæg for på forhånd at afskrive det moderne individs religiøse søgen som overfladisk, usammenhængende eller ustabil. Tværtimod kan den personlige livsanskuelse være et velformuleret udtryk for en gennemtænkt og velinformeret kamp med den menneskelige

eksistens yderste spørgsmål. Dette fremstår tydeligt i Tage Kurténs studier af finske forfatteres livsanskuelser (Kurtén 1995). De vanskeligheder, som mange mennesker kan have med at formulere deres personlige livsanskuelse, behøver ikke betyde, at deres ideer er uklare og usammenhængende. I mange tilfælde er der snarere tale om, at moderne mennesker ikke behersker det religiøst-filosofiske sprog, som sådanne ideer normalt udtrykkes i.

Det er ikke videnskabsteoretisk holdbart at danne et billede af befolkningens religion ved en rent induktiv metode. Det er nødvendigt at foretage visse afgrænsninger og at fastholde bestemte ledemotiver, hvis undersøgelsen ikke skal føre til vage, altomfattende og intetsigende konklusioner. Cecilie Rubows nylige forsøg på at afdække moderne danskeres „teologi“ betragter trosaspektet i meget bred forstand (Rubow 2001). Hun kritiserer de analyser, der anvender en klar religionsdefinition og operationaliserer ud fra faste kendetegn for at være „reduktionistiske“. Imidlertid er en vis reduktion af kompleksiteten en videnskabelig forudsætning. Det er notorisk vanskeligt at indfange religiøse ledemotiver, som ikke har grundlag i nogen kendte traditioner eller som ikke refererer til markante udtryk. Det er nødvendigt at udvælge visse holdepunkter, selv for åbne interviews.

Per Salomonsens studie fra 1960erne formåede faktisk ikke blot at karakterisere befolkningens forhold til kirken, men også at trække nogle ledemotiver op i den personlige livsanskuelser (Salomonsen 1971). Værdiundersøgelserne har i høj grad fokuseret på kirkelige religionsformer, men til gengæld fik projektet om religiøs og moralsk pluralisme fundet nogle udtryk for privatiserede livsanskuelser, som mange danskere kunne tilslutte sig (Gustafsson & Pettersson 2000). Der

vil naturligvis forekomme mange former for religiositet, som ikke bliver indfanget med disse spørgsmål. Men vi begynder efterhånden at kunne tegne et grundrids af de personlige religiositetsformer i vort tilsyneladende sekulariserede samfund.

Selve indholdet i den private religion er ikke direkte sociologisk relevant. Det væsentlige er, hvilke konsekvenser livsanskuelsen får for menneskets sociale identitet og sociale relationer.

En privat religiositet er ikke nødvendigvis løsrevet fra organiseret religion. En persons bøn, meditation eller kontemplation over en hellig skrift kan endda være udtryk for, at man identificerer sig meget tæt til en bestemt religiøs tradition. Privatiseringen indebærer imidlertid en fordring på valgfrihed og selvstændig stillingtagen til religionen. Privatiseringen kan indebære egocentrisme og selv-guddommeliggørelse, og atomisere sandsynlighedsstrukturerne. Men dette er ikke en uundgåelig følge af privatiseringsprocessen.

Privatiseringen vil relativisere lederskabet i en menighed, og dette kan svække dens „vertikale fællesskab“; men det er muligt at der samtidig sker en styrkelse af menighedens „horisontale fællesskab“, i de direkte, mellem menneskelige relationer.

Der er derfor ikke grund til at følge Bergers pessimistiske vision om, at privatiseringen sammen med pluralismen kan udgøre en trusel om en lurende anomietilstand. En privatiseret religion kan, ifølge Berger, ikke danne grundlag for en bindende, fælles verdensorden. Dette er imidlertid kun den ene side af sagen. Den anden side består i, at den privatiserede religiositet er et udtryk for den generelle reflektiveringsproces, som præger det senmoderne samfund. De sociale agenter forventes at tage selvstændig stilling til samfundets vilkår, til at overveje deres handlinger og træffe

deres egne valg. Denne refleksivitet slår også igennem på det religiøse felt. Privatiseringen kan naturligvis indebære egocentrisme og opspaltning, og refleksiviteten vil indebære, at man ikke kan tage den fælles verdensorden for givet. Men den pessimistiske prognose holder kun under bestemte strukturelle vilkår. Den religiøse autonomi kan betyde, at livsanskuelsen bliver et mere ægte og stærkt udtryk for personens overbevisning, end de trosforestillinger, som man tidligere overtog ved en social arv eller som man blev indoktrineret i.

I relation til temaet, kristendom og islam, skal det blot påpeges, at begge religioner åbner for privatiserede former for religiøsitet. Der er således lange traditioner for kristen og islamisk mystik, som kan karakteriseres ved individets opøvelse af en tilstand, hvor det kan opnå at blive forenet med Gud eller Allah. Mystikkens form for individualisering kan betragtes som ikke-moderne, men der findes også islamiske opfattelser, der åbner for det selvstændiggjorte og ansvarliggjorte subjekt, som Aleviernes.

Proceskoblinger mellem de tre niveauer

Der er især to strukturelle træk ved det senmoderne samfund, som får afgørende betydning for koblingerne mellem de tre niveauer: Pluralismen og den autonome refleksivitet. De indebærer begge, at statskirken som samfundsinstitution og organisation får en svækket status. Pluralismen indebærer, at statskirkens monopolstilling svækkes i konkurrence med andre religiøse organisationer. Dermed svækkes også statskirken som bindeled mellem religion på det samfundsmæssige og organisatoriske niveau. I en pluralistisk ramme er det ikke troværdigt at appellere til en civil religion med henvisning til en bestemt kirke, som kun kan repræsentere en bestemt tradition blandt

flere.

I en national krisesituation, som donationerne efter den 11. september, må de civil-religiøse appeller have interkonfessionel karakter for at dække det nationale fællesskab. Dette var politiske og religiøse ledere i USA og England meget bevidste om. I Danmark var denne forståelse mere begrænset. Der var både politiske og kirkelige kredse i Danmark, som søgte at mobilisere statskirken som grundlag for en partikularistisk civil religion. Dermed blev statskirken uforvarende led i en ideologisk konfrontation. På den ene side benyttede Tidehvervs politiserende præster statskirken som grundlag for at udtrykke et bestemt værdigrundlag, de „danske værdier“¹¹. På den anden side udtrykte biskoppen i Århus både en forståelse for pluralismens betingelser og et forsvar for den evangelisk-lutherske kirkes forholdsvise selvstændighed som trossamfund.

Autonomien indebærer, at de religiøse ledes indflydelse begrænses. Der kan på den ene side være tale om en begrænsning i omfang og på den anden side i styrke. Begrænsningen i omfanget betyder, at lederne stadig har autoritet, men dette er over for en snæver kreds, som har valgt dette autoritetsforhold. Begrænsningen i styrke indebærer, at medlemskredsen forbeholder sig retten til selv at tage stilling til på hvilke områder og i hvilket omfang, de vil følge ledernes vejledning.

Privatiseringen betyder ikke nødvendigvis en svækkelse af religiøse organisationer. Dette afhænger i høj grad af, hvordan de reagerer på de nye udfordringer. Nogle organisationer ønsker at fortsætte med de gamle autoritetsforhold, men de vil i så fald stå med en indsnævret, sekterisk medlemskreds. Det er muligt at opbygge religiøse fællesskaber på privatiseringens vilkår. I så fald indebærer det, at de religiøse organisationer ac-

cepterer, at medlemsskaren består af autonome, reflekterede individer. Sandsynlighedsstrukturen kan ikke tages for givet, men må etableres gennem dialoger. Her er det væsentligt at erindre, at religionen omfatter andet og mere end de intellektuelle aspekter.

De religiøse fællesskabers styrke er deres kanalisering af følelser og forankring af erindringer (Hervieu-Léger 1993). Følelserne og minderne danner grundlag for de fælles identiteter, som danner grundlag for fælles tillids- og solidaritetsforhold. Pluralismen og privatiseringen indebærer således ikke nødvendigvis, at de religiøse organisationer svækkes. Der er imidlertid tale om nye udfordringer, som kan føre til omfattende organisatoriske ændringer. Desuden betyder svækkelsen af den religiøse autoritet ikke nødvendigvis, at religionen mister betydning for agenterne og relevans for samfundsdebatterne.

Jürgen Habermas har hævdet, at det helliges fortryllende og båndlæggende kraft erstattes i det moderne samfund af den rationelle, åbne dialog forbindende og forpligtende kraft.

Die Aura des Entzückens und Erschreckens, die *bannende* Kraft des Heiligen wird zur *bindenden* Kraft kritisierbarer Geltungsansprüche zugleich sublimiert und veralltäglich (1981, II, 119).

Dette er blevet udlagt som udtryk for en radikal sekulariseringstese. Imidlertid benyttede Habermas takketalen for de tyske boghandlers fredspris 2001 til at klargøre overvejelserne om religionens rolle, på foranledning af angrebet på World Trade Center den 11. september¹². Han hævdede, at rationalisering og religion ikke er modparter i et nulsumspil, men at vi er nået til en „post-sekulariseret“ epoke, hvor religionen kan genind-

træde i samfundsdebatten. Det religiøse sprog åbner mulighed for at udtrykke basale etiske værdier, som det markedsprægede eller videnskabelige sprog reducerer. Således giver det religiøse sprog muligheder for at undgå, at bio-etikken reduceres til tekniske eller økonomiske overvejelser, uanset om man selv er et religiøst menneske, idet det postsekulære Gudsbegreb skelner mellem skaberen og skabelsen, og dermed frisætter mennesket og ansvarliggør det for skabelsens arv. Forudsætningen for at inddrage religionen i samfundsdiskursen er, at hver af religionerne accepterer konfrontationen med andre trosopfattelser, at religionerne indstiller sig på den videnskabelige erkendelses autoritet, og endelig at de indordner sig under den demokratiske forfatning. Denne synsmåde indebærer, at religionerne ikke blot henvises til privatsfæren, men at de kan tildeles en aktiv rolle i samfundsdebatten – på den demokratiske, rationelle diskurs' betingelser.

Min egen opfattelse svarer på de fleste punkter til Habermas¹³. Der er i princippet intet til hinder for, at nogle af dialogens parter bygger deres værdigrundlag på religiøse opfattelser. For sådanne agenter er religionen det udgangspunkt, der giver deres værdier autenticitet og deres interessepositioner en dybere mening. Religionen kan præge disse agents beslutningsgrundlag. Den kan imidlertid ikke binde andre end dem selv, lige som den ikke kan tilsidesætte en forpligtelse til at lytte til og forholde sig rationelt til andre agents argumenter. I den åbne diskurs er idealet, at alle parter forholder sig til en fælles, forpligtende rationalitet. En sameksistens forudsætter ikke, at man kæmper sig frem til en fælles sandhed, men at man er indstillet på at finde en fælles ordening. Værdiforskelle fører ikke nødvendigvis til modsætninger. De forskellige værdier kan endda

være symbiotiske (som i mange ægteskaber). Forudsætningen for en sameksistens er imidlertid, at man er indstillet på at afpasse værdierne og synspunkterne i et fællesperspektiv.

Man kan ikke unddrage sig diskursens vilkår med henvisning til religionen. Dette var den rationelle kerne i offentlighedens noget hysteriske diskussion om islam efter den 11. september 2001. Det er ikke holdbart for det åbne demokrati, hvis nogen parter med grundlag i religionen stiller autoritetsfordringer, der ikke blot gælder for de troende selv, men hele samfundet. Frygten for fanatisme og totalitære ideologier er reel; men den kan ikke begrænses til islam. Den kan også begrundes historisk med henvisninger til de andre verdensreligioner.

Det humanistisk-demokratiske værdigrundlag, som Habermas bygger på, har historisk rod i en kristen tradition, men kan ikke identificeres med kristendommens. Der kan spores overensstemmende værdier i andre religioner, også i islam. Om den humanistiske eller den teokratiske variant vinder, afhænger af magtforhold indenfor og imellem de religiøse organisationer. Habermas tema antyder et latent ideologisk spændingsforhold mellem de humanistisk-demokratiske værdier og de autoritære teologer.

Det er nærliggende, at religiøse minoriteter søger at isolere sig i forsvar for deres identitet og særinteresser. Dette kan føre til en såkaldt „søjledannelse“, hvor samfundet splittes op i religiøse fraktioner, der kæmper for at beskytte deres særinteresser. For individerne sker adgangen til samfundets ressourcer gennem tilknytningen til en af „søjlerne“. Lederne inden for en „søjle“ får ikke blot religiøs og moralsk autoritet, men politisk magt som repræsentanter for deres „søjle“. En sådan fraktionering af samfundet beskytter de religiøse minoriteter

som kollektiv, men den kan samtidig ofre medlemmer af minoriteterne som individer. Dette gælder i særdeleshed retninger, der er præget af et pessimistisk menneskesyn. Hvis mennesket er dybt syndigt fordrer det en stærk åndelig autoritet for at kunne handle moralsk rigtigt. Individet må underkaste sig religionens sandhed og de religiøse ledes vejledning. Med et sådant udgangspunkt er samfundet på forhånd splittet dualistisk op i: vi-indenfor over for de-udenfor; de frelste over for de fortabte.

En væsentlig forudsætning for at sikre sameksistens og forhindre diskrimination er, at parterne i princippet tillægges autonomi som individer. Dette indebærer, at også religion betragtes som et selvstændigt valg, ikke som en arvet identitet. Dermed forskydes det religiøse tema til det inter-subjektive niveau. I det demokratiske samfund omfatter borgerens valgret også ret til at vælge livsanskuelse, og til at fravælge. I det inter-subjektive perspektiv bliver både ens egen religion og de andres religioner udtryk for et reflexivt valg. De andre religioner fremtræder som valgmuligheder for en selv. Man kan ikke afskrive dem summarisk som „de andres“ vantro, men må tage reflekteret stilling til dem, for de rummer en potentiel relevans for én selv. Dialogens tema bliver dermed ikke kun forskellene mellem livsanskuelserne, men også deres ligheder og kombinationsmuligheder. Den religiøse mangfoldighed fremtræder på denne baggrund ikke som en trussel mod den senmoderne menneskes søgning efter en åndelig identitet, men som nye muligheder for at gøre identiteten mere facetteret og mere dækkende.

Det er forhåbentlig hermed begrundet, at ved at fremdrage religionens implicite aspekter, kan sociologer få et sikrere analytisk greb om blandt andet spørgsmålet om religionens betydning i kulturmødesituationer. Konstellationen

mellem samfund eller individer, der er præget af en kristen tradition og samfund eller individer, der er præget af en islamisk tradition må ikke blot ses i lyset af religionens officielle former. Vi får bedre forståelse af både konfliktgrundlaget og klarere syn for dialogmulighederne ved at inddrage religionens implicite former¹⁴.

Noter

1. *Dansk Sociologi* nr. 2, 2001 indeholdt en artikel af C. Rubow: „Den skjulte religion“ (s. 7-22). Rubows artikel indeholdt en del interessante observationer, men rummede også en del problemer – fra hendes fortolkning af Durkheim og frem. Min væsentligste indvending var, at Rubow næsten demonstrativt ser bort fra den tidligere religionssociologiske forskning om emnet. Da tidsafstanden er blevet så stor, at en faglig diskussion ikke giver mening, har jeg valgt at præsentere emnet fra en religionssociologisk synsvinkel. Min fremstilling rummer mange henvisninger til tidligere forskning, som Rubows artikel forbigår. Min fremstilling er opbygget, så den kan læses som et supplement til kapitel 17, „Religion“ i H. Andersen (red.): *„Sociologi – en grundbog til et fag“*, København: Reitzel 1999.

2. Religionsbegrebet har været belastet i dansk teologi, hvor flere teologer skelner skarpt mellem kristendommen og de menneskeskabte religioner. Denne opfattelse var præget af Karl Barth, som hævdede, at Gud fordømmer menneskets religiøse illusion og ophæver al religion ved åbenbaring af nåden i Kristus. Sondringen mellem evangeliet og religionerne findes hos for eksempel P. G. Lindhardt og J. Sløk (Se Widmann i: Aagaard 1991), men den blev især radikaliseret af den danske tidehvervsbevægelse, som betegnede det religiøse liv som en flugt ind i et indbildt paradis, og det „religiøse menneske“ som et umenneske. Også antropologer, der søger at trænge ind i naturfolkernes eget univers, finder det undertiden svært at benytte religionsbegrebet, fordi trosformer smelter sammen med vidensformer.

3. Da jeg var inviteret til Peter Bergers Berlin-workshop i foråret 2001 om den religiøse udvikling i Europa, bekræftede han både respekten for Luckmann og at definitions-

problemet skilte dem.

4. Som også findes i Durkheims distinktion mellem hellig og profan.

5. I Appendix 1, op. cit.

6. Vi finder stadig i den aktuelle religionsforskning tendenser til på den ene side idealistisk universalisme og på den anden side en diffust antropocentrisk religionskritik.

7. Montaignou er ganske vist kritiseret for en tendentios kildeanvendelse, men udgør stadig et væsentligt socialhistorisk studie.

8. Der savnes i høj grad et systematisk studie af brug af magi i eksamenssituation ved de højere uddannelser.

9. Jeg foretrækker at tale om senmoderne frem for postmoderne, fordi samfundsstrukturen stadig er præget af modernitetstræk. Postmodernismens kulturelle åbninger er netop mulige på grundlag af de moderne grundstrukturer i økonomi og administration.

10. Begrebet er indført i religionssociologien af T. Luckmann.

11. Navnlig i betragtning af Tidehvervs barthianske oprindelse, er tilknytningen til Dansk Folkeparti påfaldende.

12. Talen er tilgængelig via internettet, ligesom mange af kommentarerne. Den findes eksempelvis på engelsk via: <http://amsterdam.nettime.org>. Nogle har betragtet indlægget som en vending i forhold til religionsopfattelsen i *Theorie des kommunikativen Handelns*. Jeg har imidlertid hele tiden vægret mig ved at betragte Habermas som eksponent for en „radikal sekulariseringstese“ og finder, at indlægget ligger i konsistent forlængelse af hans moralbetragtninger. Dette gælder også hans skarpe kritik af nyttemoral og rational choice-betragtninger, som kommer til udtryk i talen, og som mange kommentatorer har forbigået.

13. Jeg blev først opmærksom på Habermas' tale efter afslutningen af den første version af dette manuskript. Den har ikke ført til nogen ændringer i mine egne kommentarer til problemet, som følger nedenfor, men har nok banaliseret dem.

14. Jeg skal herved takke min ukendte referee for at påpege formuleringer i det oprindelige manuskriptet, der kunne misforstås.

Litteratur

- Aagaard, J. (red.) 1991: *Religiøsitet og religioner*. Frederiksberg: Anis.
- Bailey, E. 1990: „Implicit Religion: A Bibliographical Introduction“, *Social Compass* 37 (4) s. 499-509.
- Banton, M. (ed.) 1966: *Anthropological Approaches to Religion*. New York: ASA Monographs.
- Bellah, R. N. 1970, (opr. 1967): *Civil Religion in America, i: Beyond Belief*. New York Harper & Row.
- Bellah, R. N. 1996 (opr. 1985): *Habits of the Heart*, Berkeley, New York: Harper & Row.
- Berger, P. 1974, 1967: *Religion, Samfund og Virkelighed*. København: Lindhardt & Ringhof.
- Geertz, A. & O. Riis 1999: *Gennem regnbuefarvede briller*. København: Gyldendal.
- Geertz, C. 1973: *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books.
- Gustafsson, G. & T. Pettersson (red.) 2000: *Folkkyrkor och religiös pluralism*. Stockholm: Verbum.
- Halman, L. & O. Riis (eds.) 2000: *Religion in Secularizing Society*, Tilburg: Tilburg University Press.
- Habermas, J.: 1981: *Theorie des kommunikativen Handelns II*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kurtén, T. 1995: *Tillit, verklighet och värde*. Lund: Nya Doxa.
- Leslie, C. (ed.) 1960: *Anthropology of Folk Religion*. New York: Vintage.
- Luckmann, T. 1985: „Teorier om religion og sosial endring“, i: E. Karlsaune & O. Ingebriksen: *Samfunn, Menneske og Religion*. Trondheim: Trondheim Universitet.
- Luckmann, T. 1991: *Die unsichtbare Religion, Zur Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Nesti, A. 1985: *Il Religione Implicito*, Roma: Iana.
- McGuire, M. 1997: *Religion - The Social Context*, Belmont: Wadsworth.
- Hervieu-Léger, D. 1993: *La religion pour memoire*. Paris: Cerf.
- Pettersson, T. & Riis, O. (eds.) 1994: *Scandinavian Values*. Uppsala: Acta Univ. Uppsaliensis.
- Riis, O. 1985: „Om samfundsreligionen“, *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift*, nr 6.
- Riis, O. 1986: „Danmarkernes religion“, *Religionslæreren*, 82. Årgang nr. 4 s. 10.
- Riis, O. 1989: „The Role of Religion in Legitimizing the Modern Structuration of Society“, *Acta Sociologica*, 32 (2).
- Riis, O. 1990: „Religion i dansk sociologi“, i: P. Gundelach m.fl.(red): *Sociologi under forandring*, København: Gyldendal.
- Riis, O. 1996: *Metoder og teorier i religionssociologien*. Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- Riis, O. 1998: „Religion Re-Emerging“, *International Sociology*, vol 13 (2), s. 249-272.
- Roof, W. C. 1994: *A Generation of Seekers*, New York: Harper & Collins.
- Rubow, C. 2001: *Hverdagens teologi*, København, upubliceret Ph.D.-manus, en revideret version er offentliggjort i bogform, men jeg har ikke haft lejlighed til at læse den.
- Salomonsen, P. 1971: *Religion i dag*. København: Gad.